

# THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang

– August 2020 –

---

**Segev, Mor: Aristotle on Religion.** – Cambridge: Cambridge University Press 2017. (VII) 192 S., geb. £ 78,99 ISBN: 978-1-108-41525-5

Blickt man auf die Forschungsliteratur zu Aristoteles, insbes. auf die kontinentale und darunter die deutschsprachige, nimmt man wahr, dass die Theologie bzw. die „Theologik“ des Aristoteles, was nominell und sachlich nicht dasselbe ist (vgl. M. ENDERS: „Zur Bedeutung des Ausdrucks *theologia* im 12. Jahrhundert und seinen antiken Quellen“, in: *Archa Verbi. Subsidia* 1 [2007], 19–37), zu den öfter erörterten Themen zählte, nicht aber die Religion als solche. Generell lässt sich dabei feststellen, dass sowohl vom Ausgangspunkt dieser Forschungen als auch von deren inhaltlicher Ausrichtung und den Ergebnissen her zwei entgegengesetzte Ansätze zu unterscheiden sind. Die Mehrzahl bilden sog. Standardinterpretationen, die von der Wirkungsgeschichte in der christlichen Welt ausgehend in Aristoteles’ *Metaphysik XII* eine Theologie sehen wollen. Im Gegensatz dazu steht die eng an der *littera Aristotelis* orientierte theologiefreie Lektüre des Buchs *Lambda*, welche keine hinreichenden Gründe im Text für die Annahme einer Theologie bei Aristoteles sieht (vgl. E. SONDEREGGER: „Aristoteles, *Met. XII* – eine Theologie?“, in: *Méthexis* 9 [1996], 58–83). Diese unterschiedlichen Positionen sind unüberbrückbar, sofern die Wirkungsgeschichte die Voraussetzungen einer Lektüre und des Verständnisses des Textes bestimmt.

Die vorliegende Studie ist mit dieser Aporie nicht beschäftigt. Sie stellt den Versuch dar, Aristoteles’ Auffassung der „traditionellen Religion“ und ihrer Funktion im Staat zu rekonstruieren. Der Begriff der „Theologie“ bleibt indes im Hintergrund; wenn er zur Geltung kommt, geschieht dies aus der Perspektive der Wirkungsgeschichte, die durch das Werk des Moses Maimonides und Albertus Magnus gespiegelt wird. Die textuelle Grundlage für diese Studie bilden die *Politik* und *Ethik*, während die *Metaphysik* als der *telos* der „traditionellen Religion“ nach dieser Interpretation verstanden wird. S. zeigt, dass Aristoteles der „traditionellen Religion“ unabhängig von deren konkreten Ausprägungsformen eine wichtige Stellung und eine nützliche instrumentelle Funktion im Hinblick auf die soziale und politische Ordnung einer gut verfassten *Polis* attestiert. Er hält die Religion mit ihren Institutionen für politisch insofern wertvoll und notwendig, als sie den Boden für das höchste Streben des Menschen nach der Erkenntnis der Ersten Philosophie bereite, deren Gegenstände Götter genannt zu werden verdienen. Einen objektiven Wahrheitsgehalt der Religion verneine Aristoteles indes.

Die in sechs Kap.n ins Werk gesetzten Inhalte der Studie stellt der Vf. in der „Introduction“ (1–12) detailliert und ergebnisorientiert vor: „1 Aristotle’s Rejection of the Content of Traditional Religion“ (13–48); „2 Traditional Religion and Its Natural Function in Aristotle“ (49–85); „3 Humans, Eternal Humans’ and Gods: The Usefulness of Traditional Gods for the Imitation of the Divine“ (86–

124); „4 Aristotle on the Possible Uses of the Myths of ‚The Ancients““ (125–139); „5 The Influence of Aristotle’s View of Religion on Medieval Jewish and Christian Thought“ (140–166); „6 Conclusion“ (167–173). Der Band schließt mit einem Literaturverzeichnis („Bibliography“, 175–181), einem Stellenindex der zitierten Quellen („Index Locorum“, 183–188) und einem Sachindex („General Index“, 189–192).

Zu Lebzeiten des Aristoteles (4. Jh. v. Chr.) sei die Allgegenwart der Religion mit ihren Institutionen ein zivilisatorisch prägendes Merkmal gewesen. Die ausnahmslose Einbettung der Religion in die *Polis* musste dem Philosophen ein Anlass sein, sich auch mit der Frage nach dem Gegenstand und der Funktion der Religion, ihrer Notwendigkeit oder Verzichtbarkeit in politischen Einrichtungen eingehender zu befassen. In der *Politik* (VI–VII) spricht Aristoteles von den Behörden, die für den Gottesdienst, für die Instandhaltung der für den Kultus bestimmten Gebäude und für alles, was sonst zum Kultus gehört, zu sorgen haben. Sie seien unverzichtbar für die Erfüllung und Absicherung notwendiger religiöser Aufgaben und Angelegenheiten, ohne die die *Polis* nicht existieren könne. Trotz seiner Kritik an der traditionellen Religion, u. a. in den *Magna Moralia* und in der *Nikomachischen Ethik*, und trotz der Verneinung der Existenz der Götter, war es für Aristoteles dennoch möglich, so die These von S., eine konsistente Auffassung der positiven Rolle und der Notwendigkeit der traditionellen Religion mit ihren Institutionen in der *Polis* zu vertreten. Diese Theorie des Aristoteles zu rekonstruieren und ungeachtet seiner Ablehnung der Existenz der Götter ihre Konsistenz zu erweisen, ist das Ziel von S.s Studie. Sein Hauptargument für diese These beruht auf der Annahme, dass Aristoteles die traditionelle Religion für notwendig für jede *Polis* hielt und zugleich die falsche Konzeption der Gottheit (die im kritischen Nachdenken als solche erkannt und abgelöst wird) zur Ausgangsbedingung für die Erkenntnis der ersten Philosophie erklärte, die allen Bürgern in der *Polis* ermöglicht werden musste, sofern diese im Einklang mit der menschlichen Natur eingerichtet und auf ein gedeihliches Leben der Bürger in Übereinstimmung mit deren individuellen Fähigkeiten ausgelegt ist. Der Begriff „traditionelle Religion“, den S. für ein bei den Griechen in die Lebensabläufe vollkommen integriertes Ritual und für Aristoteles’ Kritik der „traditionellen“ Konzeption der Götter verwendet, beruhe auf einer „Konjektur“ des Vf.s. Statt zwischen den unterschiedlichen Typen der Religion und Konzeptionen der Gottheit in Kult, Folklore und Dichtung zu unterscheiden, fasst S. mit diesem Begriff die unterschiedlichen Systeme und Gottheiten unter einer Kategorie zusammen, sofern sie aus seiner Sicht genug Gemeinsamkeiten aufweisen. Aristoteles weist eine göttliche Wohltätigkeit oder Vorsehung, eine Erwartung, die der kultischen Praxis zugrunde liegt, als Ausdruck eines Anthropomorphismus und der Annahme einer Relation und Interaktion von Mensch und Gottheit zurück (Kap. 1). In seiner Konzeption der Gottheit fehle jede Art der Menschenförmigkeit mit der Ausnahme des Intellektes und vielleicht der Sinneswahrnehmung.

Aristoteles zufolge sind Institutionen und Praxis der traditionellen Religion natürlich und notwendig für jede *Polis*, welche die Sicherung des Wohlergehens der Bürger und ihres Glücks im Einklang mit deren individuellen Möglichkeiten, die *eudaimonia*, zum Ziel hat. Da diese vorrangig im kontemplativen Leben (*bios theoretikos* nach *Nikomachische Ethik* X,8), das in der Erkenntnis der ersten Prinzipien des Seienden als Seiendes bestehe, zu finden sei, muss die *Polis* dafür Sorge tragen, dass die Bürger diese Lebensform leben und lernen können. Das Bildungsprogramm ist, nimmt S. an, die natürliche und notwendige politische Funktion der traditionellen Religion in Aristoteles’ politischer Theorie. Die Religion sei deshalb für die *Polis* notwendig, weil sie in ihr die Existenz der ersten Philosophie in der Praxis sichere, argumentiert S. Er meint die Metaphysik als Wissenschaft, die von

den „Göttern“ des Aristoteles – dem ersten unbewegten Beweger der Himmelskörper und der Sphären, der von den Göttern der traditionellen Religion ziemlich verschieden ist – handelt. Aristoteles betrachtete Götter als die vornehmsten und höchsten Wesen, die zu erkennen die höchste intellektuelle Leistung sei und damit das höchste menschliche Gut, genau das also, was jede richtig verfasste *Polis* naturgemäß bezweckt und für ihre Bürger sicherzustellen hat.

In den Kap.n 1–4 der Studie wird verdeutlicht, dass Aristoteles einerseits die Existenz der traditionell anthropomorphisch begriffenen Götter nicht akzeptieren kann, andererseits die positive Funktion der traditionellen Religion und ihrer Mythen unterstreicht. So halte er in der *Nikomachischen Ethik* und in der *Topik* es zwar für wichtig, Götter zu ehren, auch vergleiche er in der Ethik unser Verhältnis zu ihnen mit unserer Beziehung zu den Eltern, gleichzeitig aber sei er überzeugt, dass kein Gott fähig wäre, Anerkennung und Ehre zu empfangen. Unsere Freundschaft mit Göttern bleibe nach Aristoteles nicht erwidert. Demensprechend sei Aristoteles bestrebt, traditionelle Interpretationen solcher Phänomene wie divinatorische Träume oder das schicksalhafte Glück durch naturalistische Erklärungen zu ersetzen. Trotz seiner Ablehnung der Inhalte der traditionellen Religion bejahe er ihre nützliche Rolle in der Vermittlung der elementaren Form einer moralischen Erziehung, in der Vorbereitung der Bürger auf den Höhepunkt des menschlichen Strebens in der Erlangung des Wissens, das die Erste Philosophie verkörpert, und nicht zuletzt in der Erhaltung sozialer Stabilität. Für das Bestehen jeder Stadt, das Ideal einer *Polis*, sei daher die Aufsicht über Institutionen und Gegenstände, die zum Bereich der Religion gehören, sowie über jene Klasse der Bürger, die sie vertreten, Priester also, unverzichtbar.

Wie die aristotelische Auffassung der Religion die Religionsphilosophie und die Theologie im Judentum und Christentum beeinflusst hat, verdeutlicht S. am Beispiel von Moses Maimonides (gest. 1204) und Albertus Magnus (gest. 1280). Maimonides lehnte sich an Aristoteles bei seinen Bemühungen an, verschiedene Ziele der Thora, ihrer Parabeln und Gebote herauszuarbeiten. Dasselbe gilt für ihn hinsichtlich der Interpretation anthropomorpher Darstellungen der Götter im Sinne ihrer Nützlichkeit bei der Suche und der Erkenntnis der wahren Gottheit sowie der Einsicht in die bindende Kraft moralischer Gesetze (vgl. H. ANZULEWICZ: „Albertus Magnus über die *philosophi theologizantes* und die natürlichen Voraussetzungen postmortaler Glückseligkeit: Versuch eine Bestandsaufnahme“, in: *Paganism in the Middle Ages. Threat and Fascination*, hg. v. C. STEEL u. a., Leuven 2012, 55–83). In Bezug auf Maimonides' Verhältnis zu den Anthropomorphismen greift S. drei seiner Interpretationsansätze (*Dux neutrorum* III.26–28) auf, welche dieser mit Aristoteles teilt und folglich annimmt, dass die Thora und ihre Gebote, die Anthropomorphismen und Parabeln nicht wörtlich auszulegen sind, sondern mit dem Ziel, eine wahre Meinung auf dem Weg zu deren philosophischem Verständnis zu bilden, den Menschen vom Fehlverhalten abzuhalten und in seinen sittlichen Tugenden zu stärken. Diese durch die aristotelische Auffassung der traditionellen Religion beeinflusste Lehrmeinung des Maimonides hält S. für wichtig, auch aufgrund ihres Einflusses auf die Theologie und Philosophie in den abrahamitischen Traditionen der Folgezeit. Es ist S. zuzustimmen, wenn er unterstreicht, dass Albertus Magnus und sein Schüler Thomas von Aquin (zu erwähnen wäre auch Meister Eckhart) in religionsphilosophischer Hinsicht von Maimonides beeinflusst wurden. Den Einfluss auf Albertus Magnus (und Thomas von Aquin) als tiefgreifend, exklusiv oder privilegiert zu sehen und ihn hauptsächlich auf die Gottesfrage sowie die Ewigkeit des Universums fokussieren zu wollen, eine Tendenz, die in der Forschung bemerkbar ist, wäre jedoch aus der Sicht des Rez. übertrieben. Denn einerseits nahm Albert inspirierende Impulse von Maimonides in mehreren

Bereichen auf, darunter in der philosophischen Prophetielehre, Kosmologie und Angelologie, Astronomie und teilweise auch in der von ihm kritisierten Hermeneutik der Bibelexegese (vgl. C. RIGO: „Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus“, in: *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, hg. v. W. SENNER u. a., Berlin 2001, 29–66). Andererseits bestehen neben den Gemeinsamkeiten grundsätzliche Unterschiede im Verhältnis der beiden Autoren zu der aristotelischen Auffassung von Nutzen und Grenzen traditioneller Religion und von Mythen, Dichtung und Metaphern bei ihrer Anwendung in der Philosophie und Theologie. Letzteres wird in der Studie an ausgewählten Texten aus Alberts *Metaphysikkommentar* und anhand der neueren Forschung herausgearbeitet und verdeutlicht. Die angeführten und analysierten Texte aus Alberts Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles werden nicht aus der historisch-kritischen *Editio Coloniensis* von B. Geyer (1960, 1964), sondern der unkritischen Ausgabe von A. Borgnet (Paris 1890) entnommen, welche fehlerhaft ist, wie der Abgleich der zitierten Passagen zeigt. Dieser Umstand wirkt sich nachteilig auf die Interpretation (v. a. 157f) aus, was durch die Heranziehung der kritischen Ausgabe zu vermeiden gewesen wäre. Die Darstellung von Alberts Auffassung zum Gegenstand der Studie und der Differenz zu den Ansichten des Moses Maimonides ist insgesamt ausgewogen und stimmig. Aus seiner vergleichenden Analyse zieht S. den Schluss, dass Albert in Übereinstimmung mit Aristoteles und Moses Maimonides vom Nutzen der Religion als Mittel der Überzeugung und Belehrung ausgeht und die Dichtung, Metaphern und Mythen als geeignet auffasst, das philosophische Denken anzuregen und diese auch theologisch sinnvoll anwenden zu können. Im Unterschied zu Aristoteles und Moses Maimonides lehnt er hingegen das funktionale Verständnis der Religion als die Hinführung zu der philosophischen und aus der Sicht des Maimonides höchstmöglichen Erkenntnis der Gottheit ab. Die Religion sei nicht auf die philosophische Erkenntnis als ihr Zweck ausgerichtet, sondern vielmehr auf das kontemplative Schauen und Genießen der höchsten Wahrheit, welche die Grenzen der philosophischen Betrachtung transzendiert und ihr überlegen ist. Der grundsätzliche Unterschied zwischen Albertus Magnus und Maimonides liegt also in der unterschiedlichen Auffassung der religiösen bzw. theologischen Erkenntnis, ihres Verhältnisses zueinander und zu ihrem Gegenstand.

Als Ergebnis der Studie, das im Schlusskap. in zwei Schritten mit Bezug auf die aristotelische Auffassung der Religion („Aristotle’s View of Religion“, 167–171) und die Verhältnisbestimmung von Religion und Kontemplation gemäß dem Ideal der aristotelischen *Polis* („Traditional Religion and Contemplation in Aristotle’s Ideal Polis“, 171–173) präsentiert wird, hält S. fest, dass Aristoteles nur dem Anschein nach eine ambivalente oder widersprüchliche Haltung gegenüber der traditionellen Religion einnimmt: Einerseits kritisiert und lehnt er die ihr zugrunde liegenden anthropomorphen Vorstellungen der Gottheit ab, andererseits meint er, dass die traditionelle Religion von großer Bedeutung für die Polis und daher in ihrer unveränderten Form beizubehalten ist. Der Konservatismus des Aristoteles im Verhältnis zu der traditionellen Religion sei dennoch, urteilt S., gänzlich mit dessen kompromissloser Ablehnung solcher Lehrinhalte und Ideen wie der Existenz von Göttern kompatibel, die sich für die Belange der Menschen interessieren und sich in diese einmischen. Die Kompatibilität ist für Aristoteles aufgrund der Erkenntnis möglich, dass die traditionelle Religion eine sozio-politisch wichtige Rolle in der humanen Gesellschaft spielt. Götter indes, die entweder uns in der äußeren Erscheinung oder in vorsätzlicher Handlung ähneln, gibt es nach seiner Überzeugung nicht. Traditionelle Religion, die göttliche Vorsehung oder Intervention annimmt, sei als Quelle von Information oder Wissen nutzlos. In diesem Zusammenhang verweist S. auf den Umstand, dass

Aristoteles den Begriff der *causa finalis*, das teleologische Argument, in seiner verlorenen Schrift *De philosophia* zu schwächen scheint, indem er durch die Unterscheidung von Zweck und Selbstzweck ein zweifaches Telos ins Spiel bringt (vgl. A. GRÄSSER: „Aristoteles’ Schrift ‚Über die Philosophie‘ und die zweifache Bedeutung der ‚causa finalis‘,“ in: *Museum Helveticum* 29 [1/1972], 44–61, besonders 58–61). Wichtig bleibt dennoch, konkludiert S., dass Aristoteles’ Urteil über die Religion den Raum für sie lässt, einen Nutzen zu haben. Seine Billigung der traditionellen Religion beruht jedoch nicht, betont S., auf der Anerkennung der Wahrheit ihrer Inhalte, sondern vielmehr auf der Überzeugung von deren Nützlichkeit für die Aufnahme der Wahrheit über die wahren Götter der aristotelischen Metaphysik, auf welche jede *Polis* naturgemäß zielt. Die traditionelle Religion erzeugt durch die anthropomorphe Darstellung von Göttern das Staunen über sie, das folglich die Bürger zu philosophischen Fragen nach der wahren Natur der Götter veranlasst. Verläuft dieser Prozess des Hinterfragens in rechter Weise, können sie zur Erkenntnis der höchsten metaphysischen Wahrheit gelangen und fähig sein, die Erste Philosophie auszuüben, die von wahren Göttern, in erster Linie vom ersten unbewegten Bewegten der Himmelskörper und der Sphären handelt. Durch diese Praxis nähern sie sich dem Zustand der Dinge an, nach denen sie gefragt haben, da wahre Götter im aristotelischen System in der Betrachtung ihrer eigenen Natur bestehen. Dem Zustand der theoretischen Betrachtung, der Kontemplation, als dem durch die Verfassung der *Polis* anvisierten und erstrebten Ziel misst S. eine grundsätzliche Bedeutung für das Verständnis von Aristoteles’ Projekt, wie dieses in der *Politik*, *Ethik* und *Metaphysik* dargelegt worden ist, bei. Gilt dies für die beiden letzten Sachbereiche in der Forschung als unumstritten – die Ansicht von der Überlegenheit der theoretischen Betrachtung gegenüber anderen Aktivitäten und Tugenden als die *eudaimonia* des einzelnen Menschen, wie sie in der *Nikomachischen Ethik X* beschrieben worden ist, wird auch in der *Politik VII–VIII* beibehalten –, ist der Ort der theoretischen Betrachtung im aristotelischen Ideal der *Polis* unklar und Gegenstand unterschiedlicher Interpretationen. Wenn die traditionelle Religion, ein notwendiger Bestandteil einer idealen *Polis*, die theoretische Betrachtung als ihr Ziel erstrebt, und da Aristoteles zufolge die theoretische Betrachtung die bestmögliche Tätigkeitsform für den Menschen darstellt, muss der Philosoph denken, schließt S. seine Argumentation, dass die theoretische Betrachtung das oberste politische Ziel ist.

Erscheint S.s Interpretation der Auffassung des Aristoteles bzgl. der Stellung und Funktion der traditionellen Religion in jeder bestens organisierten *Polis* sowie des obersten Zieles dieser beiden – der Religion und der *Polis* – als schlüssig, handelt es sich dennoch um eine Rekonstruktion, welche mehrere Werke des Philosophen umgreift und die Möglichkeit anderer Deutungen, wie der Vf. gelegentlich vermerkt, nicht ausschließt. Die Annahme, dass die drei Wissenschaftsdisziplinen und die Schriften des Aristoteles *Ethik*, *Politik* und *Metaphysik*, welche die maßgebliche Grundlage dieser Rekonstruktion bilden, trotz ihres je unterschiedlichen Gegenstandes, Charakters und Zieles die philosophische Erkenntnis und die *theoria* als ihr letztes gemeinsames Ziel und damit die *eudaimonia* des Individuums verbindet und eint, weckt bei dem Rez. grundsätzliche Bedenken. Wenn aber dieses Ziel der traditionellen Religion selbst explizit abgesprochen wird und ihre Notwendigkeit *nur* aufgrund einer dienlichen Funktion, ihrer Nützlichkeit um eines anderen Zieles willen, also aufgrund ihrer akzidentellen oder untergeordneten Ziele gerechtfertigt wird, die in erster Linie die bürgerlichen, also praktischen und nicht die dianoetischen Tugenden unmittelbar intendiert, scheint die Aporie des Aristoteles auf die von S. umschriebene Weise nicht wirklich gelöst worden zu sein. Ein zentraler Punkt dieser Rekonstruktion, nämlich die Annahme, dass die traditionelle Religion ihre eigentliche Funktion und ihren Sinn nach Aristoteles in der Hinführung auf die philosophische Erkenntnis hat,

welche den Gegenstand der Ersten Philosophie ausmacht, kann etwa zugunsten einer moralischen Verpflichtung oder Bindung an internalisierte Glaubensinhalte, erzieherisch erworbene Überzeugungen und Tugenden oder gesellschaftlich sanktionierte Bräuche und Verhaltensmuster angezweifelt werden. Bleibt S. mit seiner Interpretation weitgehend mit der Auffassung der Religion von Moses Maimonides konform, ist damit über die Auslegung der aristotelischen Position auf der Grundlage der drei zuvor genannten Wissenschaftsdisziplinen und insbes. der Politik das letzte Wort nicht gesprochen. Bereits das von Albertus Magnus erarbeitete Wissenschaftsverständnis der *Politik* setzt andere Akzente sowohl bei der Bestimmung der obersten Ziele der Politik als auch der Religion respektive Theologie. Die unterschiedlichen Ansätze scheinen hier v. a. an der Grenze zwischen den Zielen des Individuums, der *eudaimonia*, und der Gemeinschaft, dem *bonum commune*, ihrem praktischen und theoretischen Charakter sowie dementsprechend ihrer unterschiedlichen Wertung mit Blick auf ihre näheren Ziele erkennbar zu werden.

S.s Rekonstruktionen stellen in ihrer historisch-systematischen Hinsicht und ihrem hermeneutischen Ansatz eine bedeutende Leistung auf dem religionsphilosophischen Feld der Aristoteles-Forschung dar. Seinen Analysen und Ergebnissen kommt eine Gültigkeit zu, die über die Auffassung des historischen Aristoteles und dessen Wirkungsgeschichte im Mittelalter hinausgeht. Die mit der Studie präsentierte Sicht auf die aristotelische Religionskritik und ihre Resonanz bei Moses Maimonides und Albertus Magnus ist zwar in erster Linie philosophiehistorisch relevant, aber sie hat auch insofern einen erweiterten Aktualitätswert, als sie den Leser anregt, sich der eigenen Position im Verhältnis zur Religion zu vergewissern.

Über den Autor:

Henryk Anzulewicz, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Albertus-Magnus-Institut, Bonn (anzulewicz@albertus-magnus-institut.de)